

Curupira: ensaio sobre tradução e dívida colonial

Alexandro Silva de Jesus*

Fecha de recepción: 20/08/2016

Fecha de aceptación: 24/11/2016

Resumo

Movendo-se entre um conjunto de documentos que, do século XVI ao XX, produziram narrativas sobre o *curupira*, as páginas que se seguem procuram pensar o papel fundamental da tradução no constructo colonial. Tomando cada uma dessas narrativas em sua dispersão própria, o que se demonstra é o modo como a língua do colonizador torna-se anterior na linguagem, e como seu valor canônico para dizer a experiência sustenta o pressuposto sobre a dívida dos sujeitos e culturas colonizados. Para tal, busquei ressaltar paralelismos entre o modo de acontecer da colonização e as impressões que, a cada vez, se produziam sobre o curupira. Muito embora minha análise tenha se desdobrado a partir de narrativas sobre o curupira, a costura que tais narrativas sofreram aqui não conta sua história. Desde o começo, farei referência a mais de uma força para marcar os diversos modos pelos quais elas, diferenciadas e dispersas entre si, puderam ser recolhidas pelas impressões, a partir dos regionalismos (*courupira*, *curupira*, *currupira*) de um mesmo *significante*.

Do ponto de vista teórico, o exercício analítico oferecerá contraponto à teoria da tradução, tal como ela acontece no pensamento de Jacques Derrida, precisamente quando, em um dos seus gestos, ela empenha a tradução, em sua necessidade e impossibilidade, como medida preventiva, desde Babel, contra o desejo imperialista, metropolitano. Tal contraponto permitirá a curadoria da tradução como *reparação sem medida*.

Palavras-chave: forças lá, fora e antes dos textos, tradução, anterioridade na linguagem, dívida colonial.

* Professor Adjunto I do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Email: alexandrosi@gmail.com.

Abstract

By going through a set of documents that, from the 16th to the 20th centuries, have produced narratives on the *curupira*, the pages that follow explore the fundamental role of translation in colonial theoretical thought. Considering each of these narratives in their own dispersion, the aim is to demonstrate the way in which the language of the colonizer becomes primary, and how its canonical value in communicating experiences supports the assumption of the debt of colonized subjects and cultures. In order to do so, I have highlighted parallelisms between the mode of unravelling of colonization and the impressions that, turn by turn, were produced on the *curupira*. Even though my analysis has been developed from narratives on *curupira*, their sewing together here does not amount to its history. Hence, from the very beginning I will refer to more than one force, thus marking the several ways through which these narratives, differentiated and dispersed among themselves, could be caught by those impressions from the many regionalisms (*courupira*, *curupira*, *currupira*) of one significant.

From a theoretical perspective, this analytical exercise offers a counterpoint to the theory of translation as it appears in Derrida's thought, more specifically as, in one of its gestures, it articulates translation, in its necessity and impossibility since Babel, as a preventive measure against the imperialist, metropolitan desire. Such counterpoint allows translation to be taken over as *reparation without measure*.

Keywords: forces there, outside and before the text, translation, anteriority on language, colonial debt.

1. Introdução

No texto que segue, o leitor acompanhará a análise de uma pequena série de documentos que, distados uns dos outros numa janela temporal considerável (mais de quatro séculos), dizem, cada um à sua maneira, sobre forças a princípio indígenas, e que se viram reunidas, pelo arquivo europeu, sob uma mesma rubrica (Curupira). Essa longa duração em que esses registros estão imersos contrasta com o seu reduzido número (uma carta, um relato de viagem, uma descrição etnográfica, um verbete de dicionário, não muito mais que isso). Tal contraste dá lugar, aqui, a uma precaução de leitura: não se tratou de fazer a história do Curupira, mas de descrever a dispersão dessas forças no tempo.

Nesse processo, espera-se convencer o leitor do paralelismo entre descrições das forças (inteligível) e estados singulares da experiência colonial (sensível). Ou seja: suponho que o constructo colonial, a cada vez do seu devir, refez à sua

maneira – quer dizer, a partir de problemática que lhe fosse interior –, a (ir)realidade das forças lá, fora e antes dos seus registros.

O resultado dessa operação deverá urdir uma concepção sobre o modo de funcionamento da tradução (de idiomas ou de epistemologias) e, como que efeito seu, da dívida em contextos coloniais. Mas já deixo indicado que seu ponto de vista funcionará como contraponto à teoria da tradução que se deu ao pensamento de Jacques Derrida (2002), precisamente, quando em um dos seus gestos, como se verá, ela empenha a tradução, em sua necessidade e impossibilidade, como medida preventiva desde Babel – o que também quer dizer, com preeminência, desde o pensamento derridiano sobre as duas torres –, contra o desejo imperialista, metropolitano.

Muito embora se desloque por uma janela de tempo onde se desdobrou a experiência colonial moderna, a preocupação deste texto é com a atualidade. Pressupondo que ela (a atualidade) nos submeta a colonialidade (que quer dizer, aqui, servidão voluntária), pressuponho, também, que os efeitos da tradução e da dívida operadas em contextos coloniais nos alcancem.

2. Impressão cristiana

Desde os anos quinhentos, o que a cultura ocidental imprimiu acerca do *Curupira* põe a redução da potência e a dissolução da realidade ou devir nativo, indígena, de forças que se achavam lá, fora e antes dos seus textos. Esse último aspecto já se faz notável na *Carta de São Vicente (1560)*, escrita por José de Anchieta:

Pouco terei de acrescentar a respeito daquellas coisas, que costumam assustar os indios, em aparições nocturnas, ou antes demonios. Cousa muito sabida é, corre pela boca de todos, que ha certos demonios, que os Brazis chamam de Corupira, que muitas vezes atacam os indios, nos bosques, açoutam, atormentam, e matam. Deste facto são testemunhas alguns de nossos irmãos, que algumas vezes tiveram occasião de vêr os assassinados por elles. Por esse motivo, os indios costumam deixar pennas de aves, abanicos, flechas e outras cousas como estas em qualquer parte da estrada que leva ao sertão, através de cerradas mattas, ou de alcantiladas serras, quando passam por lá: como uma oferenda, e humildemente imploram ao corupira que lhes não faça mal (Anchieta 1900, 47-8).

Demônio era seu primeiro nome. Não fora essa a ocasião de negar que houvesse alguma coisa lá, fora e antes do texto, manifestante nos bosques, serras e matas, ou de duvidar que se estivesse as voltas, aí, com força terrível, violenta, causa de tormentos e mortífera; tudo isso se podia asseverar (*deste facto são testemunhas alguns de nossos irmãos, que algumas vezes tiveram occasião de vêr os assassinados por eles*). O que padre Anchieta recusava a essa força era que sua captura *na e pela* linguagem se efetuasse a partir de palavra ou conceito próprio aos *Brazis* ([...] *ha certos demonios, que os Brazis chamam de Corupira* [...]). E essa recusa produz um arrombamento no horizonte da experiência indígena: supunha-se, então, que aquele seu círculo de realidade quase sempre invisível estivesse sob a regência de forças estrangeiras,

vindas de outra parte – pois o demônio funcionava, ali, como índice de Outro mundo possível.

Há outros espantalhos desta espécie, que não só causam terror, mas também prejuízo aos índios: nem é de admirar que, com estas e outras coisas, que seria longo enumerar, o demônio queira-se tornar terrível a estes Bravios que desconhecem a Deus, e de exercer sobre elles terrível tyrannia (Anchieta 1900, 48-9).

O que se insinuava, assim, era a promessa de esclarecimento a se fazer ao horizonte de experiência dos índios – neste caso e a um só tempo, sobre a condição desterritorializada da força a que se achavam submetidos, e sobre o deus tribal, *judaico-cristão*, que seguia, assim, sendo imposto alhures –, mas que não era ainda, apesar de todo o etnocentrismo implicado aí, a maneira Iluminista ou antropológica. De resto, penso ser importante registrar que essa exterioridade das forças espirituais ou invisíveis ia a par com a partilha *ad-hoc* levada a cabo pelo Tratado de Tordesilhas.

Quero acrescentar a essa compreensão inaugurada no deslocamento do conceito que nomeava a força manifestante lá, fora e antes do texto, duas ou, pelo menos, mais uma novidade.

Primeiro, foi no contexto da recusa de uma abertura para os *termos do outro* e da compreensão, convicta, que se dava em *traços próprios*, que ocorreu a *impressão corupira* ou, de outra forma, que rastros das forças manifestantes lá, fora e antes do texto, se deram para leitura. Precisamente, dentro dos limites estreitos com que, até há pouco, o Ocidente entendeu o que fosse escritura¹. Quando de sua experiência restrita ao horizonte dos índios, esses traços se sabiam pelas afecções em seus corpos, em suas passagens de maior a menor potência ou no nome que, até então, só se podia dizer e ouvir. O que esse novo traço produziu foi o começo do embaraço da força lá, fora e antes do texto, enquanto um *próprio*. E o que essa compreensão descobre é a maneira pela qual a experiência colonial se manifesta no domínio da significação: sua precipitação acontece quando se decide, na ocasião de um *encontro*, sobre o poder que se dá a uma língua ou idioma, de dizer o mundo e a experiência primeiro, ou antes, na linguagem.

Dizendo as coisas assim, esse começo de análise se instala, então, no momento anterior, e, sobretudo, necessário à produção daquela “mitologia

¹ O exemplo sobre essa compreensão limitante da noção de escritura – e, conseqüentemente, do conceito de leitura –, chega, aqui, embaraçado a uma crítica. Ele se autoesclarece: “Os Nhambiquara – o sujeito da ‘Lição da escritura’ – seriam, portanto, um destes povos sem escritura. Não dispõem daquilo que *nós* denominamos escritura no sentido corrente. Isto é, em todo caso, o que nos diz Levi-Strauss. [Entretanto,] se se deixa de entender a escritura em seu sentido estrito de notação linear e fonética, deve-se poder dizer que toda sociedade capaz de produzir, isto é, obliterar seus nomes próprios e de jogar com a diferença classificatória, pratica a escritura em geral. À expressão de ‘sociedade sem escritura’ não corresponderia, pois, nenhuma realidade nem nenhum conceito” (Derrida 1973, 136).

paralela” que Alfredo Bosi (1992, 65), com razão, atribuiu à condição singular que a experiência colonial engendra. E mesmo quando essa sua terceira via emerge, ela não deixa de acusar, em si mesma, o desejo de anterioridade, na linguagem, de uma língua ou idioma.

*Quem sou eu?
Eu sou conceituado,
Sou o diabo assado,
Guaixará chamado,
Por aí afamado* (Bosi 1992, 70).

Guaixará chamado – mas se passava o mesmo com o *Corupira* – ou, antes, *diabo conceituado*. Minha aposta é que a diferença instituída entre o *conceito* (*ser conceituado*), capaz de dizer o ser das coisas, e o *chamado* – que funciona, aí, como uma espécie de encobrimento ou degeneração da função do conceito – deve ser pensada como paradigmática em relação ao deslocamento produzido pelo gesto colonial. O rastro de sua violência acusa, desde sua origem e em todo seu percurso, uma lógica binária que dispõe, de forma opositiva, *nome próprio* e *apelido*, naquilo em que este signifique como expressão de uma *denominação inapropriada* (*chamamento*). E, conquanto esse aspecto implique no desinvestimento de uma textura metafórica com a qual se possa dizer o mundo e a experiência, penso que a emergência dessa dobra paralela na linguagem – e que produz em seu interior nova zona de contato – acusa-se como efeito da transformação de uma língua ou idioma em *apelido*.

Presente-se desde já os efeitos da jurisdição colonial sobre os modos de expressar a experiência. Pois, se tudo se passa, aí, como se o *idioma ou língua-apelido* não pudesse engendrar relação com a existência senão na forma de uma *inapropriação* ou *irresponsabilidade*, então, a intervenção colonial enquanto exercício de mediação de um outro idioma que faz as vezes de nome próprio, deve significar – para o colonizado –, a um só tempo, a *garantia* de apropriação adequada do mundo e da experiência – e que a razão colonial supõe que o outro se achasse expropriado –, e a aquisição de uma *dívida*.

Por isso mesmo, o outro aspecto que passarei a mencionar tinha apenas, como se verá, aparência de novidade. E para demonstrá-lo, é preciso saber que a produção do traço sobre a força que se manifestava lá, fora e antes do texto de Anchieta, se dera para que aqueles que se achassem fora da colônia – geográfica e culturalmente – soubessem o que dela lhes pudessem causar “admiração” ou fossem “desconhecidas”. Nesses termos, o *traço corupira*, juntada a outros traços, – o *igupiara* e o *baêtatá*, por exemplo – deveria assumir aquela função e lógica dos objetos de coleção tal como Krzysztof Pomian analisou, e cuja função consiste *em assegurar a comunicação entre dois mundos nos quais se cinde o universo* (Pomian, 1984, 66).

Entretanto, ao desterritorializar o *corupira*, fazendo dele um dos tantos apelidos pelos quais o demônio se deixava chamar, José de Anchieta não pôde

oferecer outra coisa aos que estavam fora daqui senão mais do que eles já experimentavam como seu mesmo. Entende-se, assim, porque naquelas *coisas que costumam assustar os índios*, houvesse, então, pouco a acrescentar: na condição colonial um dos idiomas com os quais o mundo é nomeado deve ser deslocado ou tornar-se raro em efeito (perda de atualidade). Quero insistir nesse ponto retomando Pomian na altura de sua consideração sobre o papel que a linguagem desempenha para que os mundos comuniquem uns aos outros e, também, na relação ente o visível e o invisível.

É a linguagem que engendra o invisível. Fá-lo porque permite aos indivíduos comunicarem reciprocamente os seus fantasmas, e transformar assim num facto social a íntima convicção de ter tido um contato com algo que jamais se encontra no campo do visível. Além disso, o simples jogo com as palavras acaba às vezes por formar enunciados que, embora compreensíveis, designam todavia algo que nunca ninguém viu. Sobretudo, a linguagem permite falar dos mortos como estivessem vivos, dos acontecimentos passados como se fossem presentes, do longínquo como se fosse próximo, e do escondido como se fosse manifesto. Não só permite, mas obriga (Pomian 1984, 68).

Se obrigar é o próprio da linguagem – e isso por si só já insinua a percepção de que o colonialismo deve ser pensado como dobra singular da experiência geral da *colonialidade* –, para que essa obrigação ou estado produza a experiência colonial é necessário que qualquer possibilidade de reciprocidade na comunicação dos fantasmas que *obsediam* mundos opostos seja barrada. Neste sentido, a *impressão cristiana* não deveria ser avaliada como peça da linguagem a operar a comunicação num universo cindido, como sugeriu Pomian, mas como o dispositivo mesmo a produzir a cisão. A prensa de sua impressão marcava, então, o começo de sua dissolução, na medida em que coincidia com um processo de dessignificação do jogo nativo em torno de um *nome tomado por próprio*, e de uma maneira que aquela quebra no universo que se dava ali mesmo, parecesse superada ou vinda de outro lugar.

Neste contexto, o que deve ser notado é que *poder registrar* ou, o que dá no mesmo, ser capaz de fixar as coisas em algum suporte fora da memória, e fazer, numa palavra, *arquivo*, já podia figurar à imaginação ocidental dos séculos dezesseis e dezessete, como a diferença essencial entre sua organização da experiência e aquelas que se achassem do seu lado de fora, como demonstra essa observação de Fernão Cardim, outro jesuíta:

Este gentio não parece que não tem conhecimento do principio do Mundo, do diluvio parece que tem alguma noticia, mas como *não tem escripturas, nem caracteres* (grifo nosso) a tal noticia é escura e confusa (Cardim 1925, 161).

Suposta ausência de uma memória protética² como ausência mesmo de luz esclarecedora do mundo, ao torná-lo exato. Talvez fosse por isso que as significações nativas pudessem ser, uma após outra, deslocadas em sua função de enunciação da experiência.

E (os indígenas) têm grande medo do demônio, ao qual chamam Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá, e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes [...]. Algumas vezes lhe aparecem os diabos ainda que raramente, e entre eles há poucos endemoninhados (Cardim 1925, 162).

É possível presentir a partir daí que, no nível da linguagem, o problema que a experiência colonial desencobre para a teoria refere-se sempre à *tradução*, a esse modo de deslocar uma língua ou idioma com o qual já não se é permitido nomear o mundo e a experiência e, assim, validá-los com traços dos quais se pudessem dizer “próprios”. Irei desenvolver esse problema numa altura mais oportuna, mas devo adiantar que, desta perspectiva, o que a tradução põe em jogo diz respeito sempre a uma aplicação especial do poder de soberania, esclarecido sob a fórmula *fazer viver e deixar morrer* (Foucault 1999). Por enquanto, quero apenas indicar que a desterritorialização que a impressão curupira engendrou não seria nunca capaz de traduzir a impressão dos índios por inteiro – e é essa falta de integridade, o problema mesmo da experiência tradutória.

Isso é o que se pode extrair da noção de *mitologia paralela*, da qual me servi, há pouco, rápida e vagamente: “nova representação do sagrado [que], [...] produzida, já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica [...]” (Bosi 1992, 65). Se ela for lida lado a lado com a percepção derridiana sobre *tradução* – gestada num contexto de circunscrição dos limites dentro dos quais a separação convencional entre *significante* e *significado* encontra sua situação absolutamente necessária –, não como uma espécie de “transporte”, mas como “transformação regradada de uma língua por outra” (Derrida 2001, 26), a mitologia marcada deve fazer as vezes, aqui, de metonímia de uma terceira região na linguagem que passa a funcionar transversalmente às línguas que se confrontam no interior da experiência colonial. E se, no contexto de produção dessa mitologia, “aculturar” é o mesmo que traduzir (Bosi 1992, 65), isso não deveria significar a passagem de uma língua à outra que já se apresentasse instituída na ocasião do

² Sobre essa falsa suposição da falta de arquivo entre os selvagens, a antropologia política de Pierre Clastres é decisiva. Usarei seu pensamento na altura em que ele precisou pensar o discurso sobre a servidão voluntária. O que se segue desdobra as consequências da recusa primitiva de submissão: “A seus filhos a tribo proclama: sois todos iguais, nenhum de vós vale mais que o outro, nenhum vale menos que o outro, a desigualdade é proibida pois ela é falsa, é ruim. E, para que não se perca a memória da lei primitiva, ela é inscrita, em marcas dolorosamente recebidas, no corpo dos jovens iniciados ao saber dessa lei. No ato iniciático, o corpo individual, como superfície de inscrição da lei, é o objeto de um investimento coletivo desejado [...]” (Clastres 2011, 156).

encontro, mas, efetivamente, a entrada num – outro, em relação aos demais – idioma que só se descobre *no e pelo* percurso colonial.

Quero registrar outro aspecto da *impressão cristiana*. Sua edição prescindiu de qualquer experiência com a força que ali foi marcada: o que desta se sabia não se assentava num *face a face* que se tivesse com ela travado, mas do voto daqueles que tiveram acesso somente aos resultados de sua manifestação (*são testemunhas alguns de nossos irmãos, que algumas vezes tiveram ocasião de vêr os assassinados por eles*). De qualquer modo, as outras forças lá, fora e antes do texto, não se deixavam ver pelo estrangeiro.

Também há outro, nos rios, aos quaes igualmente matam os índios. Perto de nós ha um rio, habitado pelos Christãos, o qual antigamente os índios costumavam atravessar em pequenas embarcações, [...] antes de para ahí se dirigirem os christãos, e que muitas vezes eram por aquelles submergidos (Anchieta 1900, 48).

Entretanto, se era o caso dessas forças se resolverem apenas entre os indígenas, não se tratava, nunca, de solução que fosse, para esses, favorável. Cada encontro com as forças – às vezes, bastava sua expectativa –, produzia *má impressão* ou *paixões tristes*:

[...] muitas vezes atacam os indios, nos bosques, açoutam, atormentam, e matam [*corupira*].

[...] e que muitas vezes eram por aquelles [*igupiara*] submergidos;

[...] ataca rapidamente os índios, e mata, como o corupira [*baêtatá*];

[...] é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes [*corupira, taguaigba, macachera, anhangá*] (Idem, 47-8);

Em Jagoarigpe sete ou oito léguas da Bahia se têm achado muitos; em o anno de oitenta e dois indo hum índio pescar, foi perseguido de hum [*igupipiára*]; o modo que têm de matar he: abração-se com a pessoa tão fortemente beijando-a, e apertando-a consigo que a deixão feita toda em pedaços [...] e largando-a fogem; e se levão alguns comem-lhes somente os olhos, narizes, e pontas os dedos dos pés e mãos, e as genitálias, e assi os achão de ordinario pelas praias com estas cousas menos [*homens marinhos, monstros do mar*] (Cardim 1925, 90).

3. Edição revista e comentada...

A percepção do século dezenove se descolocou de quase tudo isso.

Descolocou, por exemplo, os relatos sobre a letalidade do encontro com as forças lá, fora e antes do texto, em proveito de descrições – que por vezes tendia para o cômico – sobre o medo, supostamente infundado, dos índios. Observe esse relato em primeira pessoa, de Karl Friedrich Phillip Von Martius, naturalista bávaro.

Tão generalizadas como essas fábulas e outras semelhantes [dos índios de rabo], entre as tribos indígenas do Brasil correm crenças tétricas de duendes, de demônios perseguidores. [...] Quando uma vez [...] levei comigo, numa excursão pela mata, um índio camponês, ele, acostumado desde a infância nas planícies,

perdeu o caminho na escuridão da selva, e andamos perdidos, para cá e para lá, durante horas, com que o selvagem cada vez mais se angustiava. Nuvens carregadas de trovoadas, que passavam, refrescavam a atmosfera, e fizeram um lagarto entorpecido cair sobre as minhas costas. Desse momento em diante, o índio perdeu de todo a cabeça. Aiqué tima aiqué curupira (Aqui não há segurança, é o curupira), murmurou ele entre os dentes, e olhava-me aterrado, pois me via guardar o suposto demônio na minha caixa de herborização. Cada vez mais nos internávamos na mata, e, quando, afinal, o meu guia, assustado, se afundou até meio corpo num brejo coberto de gramíneas, então voltou-se para mim com a mimica expressiva de quem já se sentia em poder do espírito maligno. Tremia-lhe o corpo todo, e só a muito custo, depois de diversas pausas, pude empurrá-lo para adiante, e assim consegui alcançar de novo a margem do rio. Ainda mais medroso era um índio da tribo dos catauaxis, com quem fui herborizar em Coari. Aterrava-o um galho qualquer retorcido, ou tronco de árvore morta, qualquer trançado de cipó, e o seu pavor pareceu crescer, quando, pela demora em voltarmos para casa, êle começou a sofrer a sensação de fome. Só depois que subiu numa árvore de pamá, carregada de bagas vermelhas, sobre as quais caiu com sofreguidão, foi que o índio se acalmou. Assim que se satisfez, recuperou o ânimo, parecendo que as suas fantásticas visões aterradoras eram efeito de estômago vazio (Spix & Martius, 1968, 156-7).

Ora, o deslocamento³ produzido por *sua impressão, rasura aquela que fora urdida entre os séculos dezesseis e dezessete*. É verdade que, do mesmo modo que antes, o que quer que fossem as forças lá, fora e antes do texto, a nova impressão continuou a marcar o léxico do colonizador como anterior na linguagem. Ela também imprimiu, à semelhança da que lhe antecederia, obscurantismo às crenças indígenas. Entretanto, enquanto que, para Fernão Cardim, a obscuridade era produzida à base de uma suposta ausência de memória protética que garantisse coerência e uniformidade às narrativas sobre as crenças indígenas, Von Martius fazia obscuro o ato mesmo de acreditar em espíritos malignos, em nada importando se *curupiras* ou *demônios perseguidores* (*crença tétrica/suposto demônio*)⁴. Daí a ausência de registro sobre

³ Insistirei neste ponto: primeira, segunda ou mais impressões, não dizem o ato de imprimir somente, mas, sobretudo, os modos de captura das forças lá, fora e antes dos textos, próprios a cada impressão. Disto, os textos de Antônio Vieira e Fernão Cardim formam, aqui, a primeira impressão, na medida em que compartilham de uma perspectiva comum. Em relação a esses, os escritos de Spix e Martius constituem uma segunda impressão.

⁴ Esse desejo de rasura se encontra, inclusive, nas reedições que o século dezenove promoveu dos documentos do século dezesseis. Eis uma nota de rodapé na Carta de São Vicente: *Não é de admirar que Anchieta, homem de grande piedade, d'esse credito a certos delírios dos índios, quando em muito doutos escriptores de todos os tempos se encontram, a cada passo, casos horríveis de espectros, de bruxas, de lêmurer, e de demônios*. E, antes, esse desejo de rasura apreço num subtítulo que antecede o trecho da Carta referente ao curupira, a saber, **NO TEMPO EM QUE ESTAS COISAS FORAM ESCRIPTAS, JULGAVAM QUE OS DEMÔNIOS PODIAM PRODUZIR A MORTE, OU FERIMENTO NOS INDÍGENAS**. Coisa semelhante ocorre com a reedição do *Tratados da terra e gente do Brasil*, ao comentar a crença em monstros marinhos. *Para o editor da tradução franceza do livro de Gandavo na collecção de Henri Termaux, o monstro provedor das assaltadas, que narram os autores citados, seria provavelmente alguma phoca de tamanho extraordinario; para Varnhagen, o comentador de Gabriel Soares, seriam ellas obra de tubarões, ou de jacarés, uma vez que não consta haver phocas no litoral brasileiro*.

encontros fatais com a força manifestante lá, fora e antes dos textos; a própria ideia de que se pudesse *ter um encontro* se tornava impossível.

Ocorre muito mais que isso. Não se tratava mais, como no dezesseis, de saber alguma coisa sobre o que fossem as forças lá, fora e antes dos textos, – mesmo se tratando de saber sobre sua inexistência – recorrendo a testemunho duplamente indireto, reportado, de um lado, a um terceiro como fiador (*são testemunhas alguns de nossos irmãos [...]/Em Jogoarigpe sete ou oito léguas da Bahia se têm achado muitos*), e, de outro, a traços que se davam a ler, a partir dos corpos que se achavam aqui e ali, como *arquivo morto do encontro* ([...] *que algumas vezes tiveram ocasião de vêr os assassinados por eles/e se levão alguns comem-lhes somente os olhos, narizes, e pontas os dedos dos pés e mãos, e as genitálias, e assi os achão de ordinario pelas praias com estas cousas menos*). Na nova impressão, o testemunho se efetuou na primeira pessoa ([...] *quando uma vez [...] levei comigo, numa excursão pela mata [...]*), e a presença do curupira, ou, nos termos do deslocamento que o *dezenove* operou, a suposição de sua presença se deduzia a partir das afecções nos corpos dos vivos (*Desse momento em diante, o índio perdeu de todo a cabeça. Aiqué tima aiqué curupira, murmurou ele entre os dentes/tremia-lhe o corpo todo*).

Tudo isso denuncia o desejo, manifesto nos oitocentos, de que a *impressão curupira* revelasse uma forma de saber onde as coisas e suas causas – inclusive aquelas que não se podia ver, porque invisíveis ou apenas ilusões –, se apresentassem de forma plenamente objetiva. E de uma maneira que cada sinal da presença do curupira desencobrisse um fenômeno próprio ao mundo natural. Retomarei o relato sob esta nova consideração, para destacar seus momentos.

Nuvens carregadas de trovoadas, que passavam, refrescavam a atmosfera, e fizeram um lagarto entorpecido cair sobre as minhas costas. Desse momento em diante, o índio perdeu de todo a cabeça. Aiqué tima aiqué curupira (Aqui não há segurança, é o curupira), murmurou ele entre os dentes, e olhava-me aterrado, pois me via guardar o suposto demônio na minha caixa de herborização.

Aterrava-o um galho qualquer retorcido, ou tronco de árvore morta, qualquer trançado de cipó, e o seu pavor pareceu crescer, quando, pela demora em voltarmos para casa, êle começou a sofrer a sensação de fome. Só depois que subiu numa árvore de pamá, carregada de bagas vermelhas, sobre as quais caiu com sofreguidão, foi que o índio se acalmou. Assim que se satisfez, recuperou o ânimo, parecendo que as suas fantásticas visões aterradoras eram efeito de estômago vazio (Sipx & Martius, 157).

Ora, concentrando a análise [do que ocorria] nessa leitura das “causas naturais” que, lidas de outra maneira, engendravam no índio a crença de que estivesse em presença do curupira, quero reafirmar os jogos de tradução – mesmo que se trate, como é o caso desse relato que acabei de por em citação, de tradução epistemológica – como um dos problemas sobre o fundamental que a análise sobre a condição colonial deve se ver às voltas. Isso me é sugerido no fato de que a *impressão curupira*

tenha riscado um zig zag entre duas epistemologias sobre o que se manifestava lá, fora e antes do texto (*Nuvens carregadas de trovoadas, que passavam, refrescavam a atmosfera, e fizeram um lagarto entorpecido cair sobre as minhas costas/Aterrava-o um galho qualquer retorcido, ou tronco de árvore morta, qualquer trançado de cipó*), ainda que o traço da leitura nativa se desse para seu próprio apagamento.

Penso que esse movimento de costura — que consistiu não somente em leituras diferenciadas sobre as forças, mas em conceitos diferentes para pôr o que elas fossem — como inerente a qualquer circunstância que se dá o encontro com o outro. O que, então, fazia aquela impressão funcionar como parte de um aparato colonial era a subordinação que ela operava de uma tradução sobre a outra (*suposto demônio/suas fantásticas visões aterradoras eram efeito de estômago vazio*), demonstrada, como se verá, na impossibilidade de deixar o outro entregue, na linguagem, à singularidade própria a seu fantasma.

Mas utilizei, imediatamente antes, a expressão *suposto demônio* para indicar na condição colonial a hierarquia produzida entre duas traduções que se fazia do mundo e de sua experiência. O termo *suposto* deveria indicar, assim, a edição que se erigiu como primeira na linguagem — pois *o suposto* é, justamente, o dispositivo pelo qual o sentido indígena é abalado —, conquanto a palavra *demônio* fizesse as vezes de uma impressão nativa. Usar esse último termo dessa forma, pode parecer contrassenso, uma vez que já mostrei que era com ele que o século dezesseis rasurava o significante indígena. Entretanto, ele sofreu uma *reinscrição* no oitocentos.

A palavra *jurupari* encontra-se mais generalizada em todo o Brasil, entre os índios que falam a língua geral; onde o uso desse idioma foi abandonado, emprega-se o termo português demônio (Idem, p. 156).

Esse deslizamento apenas reforça que a impressão curupira, levada a cabo pelo oitocentos, respondia a um momento novo na experiência colonial, onde os significantes de fora já se achavam ser reinvestidos pelos indígenas — que, a essa altura do tempo já não eram somente os índios —, e passam a compor o léxico dos termos que lhes figurassem “próprios”. Contudo, é necessário observar que neste caso esse seu novo destino aconteceu no momento de sua rasura — ou, no mínimo, um deslocamento — lá no léxico onde ela fora buscada. Seu uso, portanto, dizia sobre uma entrada defasada ou precária na língua do outro, mas suficiente para pôr a leitura do mundo e das coisas “em dia”. Isso é o que sustenta, na lógica colonial, o pressuposto sobre a *dívida*.

Ora, essa passagem e apropriação *da e pela* linguagem ocorre no momento de um esforço de integração da colônia. Já não havia, como no dezesseis, Brazis (*A palavra jurupari encontra-se mais generalizada em todo o Brasil...*), e desde o setecentos, o desejo de fazer responder os índios mediante o idioma português em detrimento de sua língua geral, alcança a forma de lei. Mas não me utilizo da palavra *esforço* por acaso; as tentativas desse deslocamento da língua — e que tem seu lugar tópico na *Lei do Diretório dos Índios* — fracassam; ainda no século dezenove a palavra *jurupari* encontrava-se mais generalizada, em todo o Brasil, que a palavra “estrangeira”,

substituta em significação (...onde o uso desse idioma foi abandonado, emprega-se o termo português demônio).

Quero retomar o desejo oitocentista de resolver as coisas do mundo e sua experiência a partir de um desencobrimento objetivo. Ele faz da epistemologia dos povos da mata, uma experiência noturna:

A imaginação obscurecida dos rudes selvagens da América cerca-os por todos os lados de larvas e seres pavorosos, de cujo influxo a sua mentalidade acanhada nunca se liberta; e em todos os seus atos têm medo e pavor do constante companheiro (Spix & Martius, *op. cit.*, p. 158).

Já se encontram, aí, os elementos de uma teoria negativa da cultura cuja formulação acabada seria possível somente na década de setenta dos oitocentos⁵. Pois não se tratou, na ocasião, de pensar a cultura indígena nos termos que lhes fizessem as vezes de próprios, mas de produzir sua condição a partir de um conceito alienígena de progresso que permitiu pensa-la em relação a outras, por graus de progressão ou avanço. Nesses termos, a *impressão curupira* queria indicar que certas forças, manifestantes lá, fora e antes dos textos, figuravam entre aqueles elementos da cultura que deveriam ser ultrapassados para que as sociedades indígenas pudessem *passar*. De resto, a semelhança e espraiamento geográfico dos elementos culturais – neste caso semelhança e espraiamento do termo *jurupari* – que aparecem tematizados aí, será, mais tarde no século, um dos objetos recorrentes da pesquisa etnográfica.

Esse modo de dispor as coisas consignou as forças a partir de uma articulação hierárquica – imprópria, ressalto, ao horizonte indígena, mas que respondia bem ao desejo de integração da região colonial, a que me referi há pouco – alicerçada na ordem dos poderes terríveis. De acordo, portanto, com a maior ou menor intensidade de suas afecções.

A essência dele (jurupari) é o mal, e tem parte em todas as desgraças a que estamos expostos. Epidemias, feras devoradoras, influxos nocivos dos elementos, não são, na crença dos índios, coisas mandadas pelo espírito mau, mas aparições concretizadas dele próprio. Ao pajé não raro é atribuída a faculdade de comunicar-se como o jurupari e de esconjura-lo. Esse demônio, contudo, nunca aparece em forma de gente; desvanece-se rápido, e o seu influxo na sorte dos homens é fugaz e fantasmagórico.

Menos aterrador que o jurupari é o curupira, espírito pirracento das matas, que topa com os índios sob uma forma qualquer, até conversa com eles, despertando

⁵ Teoria negativa bem expressa no trecho a seguir: *Em toda sociedade existe o elemento costumeiro, o elemento dos hábitos e das tradições, da técnica de adaptação ao meio; talvez fosse possível empregar para este elemento um termo particular, cultura por exemplo...* Este elemento assimila completamente as sociedades humanas às sociedades dos animais inferiores [...]. *Este elemento opõe-se ao progresso e tende a imobilizar toda a forma social. É o elemento antropológico de toda a civilização, o resíduo do passado da sociedade...* (Lavroff & Leclerc 1973, 28-9).

ou mantendo inimizade entre indivíduos, e goza, com malignidade, da desventura ou da desgraça dos homens.

Este termo (ipupiaras), que significa ‘senhor das águas’, é o mesmo de que usam os índios do ‘hinterland’, para um monstro de pés virados para trás, ou tendo uma terceira coxa a sair-lhe do peito, de quem a gente tanto mais se aproxima quanto mais crê afastar-se dele, saciando seu ódio no viajante solitário, a quem arrocha com os braços até sufoca-lo.

Demonio de casta muito inferior é o uaiuara (talvez senhor da mata?), que geralmente costuma aparecer aos índios sob a forma de homúnculo ou de cão robusto, de compridas orelhas abanantes, Este deixa-se mais terrivelmente pressentir à meia-noite. Talvez seja esse duende o lobisomem dos imigrantes.

Também os fogos fátuos, que os portugueses imaginam com a forma de mula-sem-cabeça, são para eles fantasmas de fogo (boitatás) (Spix & Martius, op. cit., 156-8).

Quero fazer notar que se tinha muito mais a se dizer sobre as forças lá, fora e antes dos textos, numa impressão que buscou, sem hesitação, negá-las, do que naquela, quinhentista, crédula sobre sua existência, dentro e fora do Brazil. Não suponho, por isso, que essa nova prensa dispusesse de mais descrições ou informações sobre o que fossem essas forças do que aquela forjada na altura dos quinhentos. Pois, se, de fato, esta pouco acrescentou sobre as mesmas, sabe-se, também, que o que ali foi registrado estava longe de esgotar seu arquivo ([...] *nem é de admirar que, com estas e outras coisas, que seria longo enumerar*). Seria muito simples – e, mais que isso, pouco pertinente –, por outro lado, afirmar que se tratou, aí, de uma diferença produzida no deslocamento de uma perspectiva teológica, para outra, do século. Os termos da resposta estão dispersos no que já fiz chegar, aqui, dessas impressões.

Eu já havia dito que a breve descrição do curupira e seus congêneres na impressão quinhentista, se deveu ao caráter *translocal* ou *transespecífico* que as forças lá, fora e antes daquele texto, foram revestidas. Não haveria, então, razão para enumerar longamente o que se manifestava como encobrimento – realizado, desde esse ponto de vista, na clivagem entre *entes do mundo* e *denominação indígena* – de algo que lhe fosse próprio. Impresso sob outra pressão no começo do oitocentos, essas forças perderam não somente uma localização específica como deixavam de existir, para seu impressor, como realidade mesma. E essa saída de cena produzia, em seu próprio deslocamento, nova entrada: *neomortas*, aquelas forças adquiriam o estatuto de documento de uma *diferença entre as culturas*, e de uma maneira que a concessão de realidade às forças lá, fora e antes desses textos, pôde ser tomada, para determinada imaginação do século dezenove, por “prova” de uma unidade conceitual própria e extensiva a todo um estado da cultura, e, por isso mesmo, capaz de singularizá-la (o *estado primitivo*). Coisa muito diferente do que fora feito no dezesesseis, qual seja, qualificá-las como forças cristianas.

Entretanto – e isso é mais uma hipótese a ser demonstrada do que um traço a se registrar –, nunca se esteve, aí, às voltas com força unívoca: essas operações não dizem ou põem a mesma força: o dezesesseis produziu traço para uma ideia-força que só existe em seu efeito (*os assassinados por elle...*), posto que não se dava para as

vistas; no dezenove, a ideia-força que se imprime sinaliza materialmente sua presença, alerta para produzir alarme (*um lagarto entorpecido, um galho qualquer retorcido ou tronco de árvore morta, qualquer trançado de cipó*), ainda que somente para o índio. Ele não era re-conhecido pelo *outsider* – coisas do perspectivismo ameríndio: a roupa de lagarto usada pelo curupira, não lhe facilitava para o *gringo*.

4. Prensa mestiça

Se *o de fora* não fora capaz de re-conhecer a realidade das forças lá, fora e antes dos textos – e em mais de um encontro –, isso não impediu que seu olhar, supostamente fixado em um lugar vazio, produzisse o modo de saber que tomou parte do dispositivo de verdade predominante no oitocentos, a saber, a taxonomia dessas forças, e de uma maneira que, costurando de partida uma articulação entre as “crenças tétricas” que se tinha nelas, permitiu, no mais adiantado daquele século, à experiência de observação etnográfica retomá-las em um quadro que supunha descobrir a *religião indígena*. Em 1876, Couto de Magalhães, em seu TRABALHO PREPARATORIO PARA O APROVEITAMENTO DO SELVAGEM E DO SOLO POR ELLE OCCUPADO NO BRAZIL, já podia apresentar os elementos da “theogonia aborígene”.

O systema geral de theogonia tupí, parece ser este:

Existem tres deuses superiores: o Sol, que é o creador de todos os viventes; a Lua, que é a creadora de todos os vegetaes; e Perudá ou Rudá, o deus do amôr, encarregado de promover a reproducção dos seres creados. Como observarei adiante, as palavras que no tupí exprimem Sol e Lua me parecem indicar o pensamento religioso que os nossos selvagens tinham para com esses astros, e que fica indicado. Cada um d’estes tres grandes seres é o creador do reino de que se trata: o sol, do reino animal; a lua, do reino vegetal; e Perudá, da reproducção. Cada um d’elles é servido por tantos outros deuses, quantos eram os generos admitidos pelos indios: estes por sua vez eram servidos por outros tantos seres, quantas eram as especies que elles reconheciam; e assim por diante até que, cada lago ou rio, ou especie animal ou vegetal, tem seu genio protetor, sua mãe. Esta crença ainda é vulgar entre o povo do interior das provincias de Mato-Grosso, Goyáz, e sobretudo do Pará, e é provavel que tambem do Amazonas (Magalhães 1876, 123-4).

Não se trata, apenas, de um sistema mais elaborado do que o que se pôde produzir pela *impressão curupira*, prensada por Von Martius, nas primeiras décadas do oitocentos. Sua disposição marca, sobretudo, a diferença que o saber (*antropológico, mas, também, dos índios e dos indígenas*) e a linguagem engendraram, na segunda metade daquele século, no interior da experiência colonial. E essa diferença deve ser avaliada, como se verá, a partir da problemática colonial sobre *processos de incorporação*.

Um dos traços da diferença que a teogonia imprimiu, foi a suspensão de uma articulação entre as forças a partir de suas ações terroristas presente na impressão anterior (*A essência dele (jurupari) é o mal, e tem parte em todas as desgraças a que estamos*

*expostos/curupira, espirito pirracento das matas/uaiuara, que geralmente costuma aparecer aos índios sob a forma de homúnculo ou de cão robusto), para outra, que desencobria uma teogonia positiva que fazia de seus entes principais, antes de tudo, criadores (Cada um d'estes tres grandes seres é o creador do reino de que se trata: o sol, do reino animal; a lua, do reino vegetal; e Perudá, da reprodução). Mas, a hierarquia que acomete todos os outros deuses e seres em sua relação com os tres grandes seres e entre si (Cada um d'elles é servido por tantos outros deuses, quantos eram os generos admitidos pelos índios: estes por sua vez eram servidos por outros tantos seres, quantas eram as especies que elles reconheciam) já é suficiente para indicar, agindo nessa teogonia, a lógica da servidão voluntária que preside a experiência política ocidental, e que seria avessa, por assim dizer, à organização daquelas sociedades sem Estado. Assim, a teogonia que seria a dos índios, *in-corporava* então, uma maneira de relação *ex-ótica*: fora de ótica, de sua ótica.*

Essa positividade que se dava a teogonia aborígine recém-desencoberta, e que era a positividade dos seus deuses e seres – e que, agora se sabe, deve ser relativizada em função da lógica própria dos povos policiados que se imiscuiu ali –, alcançava, inclusive, as afecções temerárias de seus entes. Observe, então, a que dinâmica responde a força que se imprimia *Currupira*.

Os deuses submetidos a Jacy, ou lua, que é a mãe geral dos vegetaes, são: O Saci Cerêrê, o Mboitátá, o Urutáu e o Curupira.

O Curupira é o deus que protege as florestas. As tradições representam-n'ó como um pequeno tapuio, com os pés voltados para trás, e sem os orifícios necessarios para as secreções indispensaveis á vida, pelo que a gente do Pará diz que elle é mussiço. O Curupira ou Curru-pira, como nós o chamamos no sul, figura em uma infinidade de lendas, tanto no norte como no sul do Império. No Pará, quando se viaja pelos rios ouve-se alguma pancada longingua no meio dos bosques, os remeiros dizem que é o Curupira que está batendo nas saponemas, a ver se as arvores estão sufficientemente fortes para sofrerem a acção de alguma tempestade que está próxima. A funcção do Curupira é proteger as florestas. Todo aquelle que derriba, ou por qualquer modo estraga inutilmente as arvores, é punido por ele com a pena de errar tempos immensos pelos bosques, sem poder atinar com o caminho da casa, ou meio algum de chegar entre aos seus (Magalhães 1876, 138-9).

Ora, o que essa edição acusava, era uma força (*o Corrupira*) absolutamente Outra em relação às outras cujos registros fiz chegar até aqui (*do Corupira e mesmo do Curupira*, seu antecessor imediato em impressão). Pois trata-se, antes de tudo, de fazê-la *submissa* (*a Jacy, ou lua*) e, por isso mesmo, *responsável* em sua vigência divina (*é o deus que protege as florestas*). Sua ação de retirar o rumo e o eixo (*fazer errar tempos immensos pelos bosques*), justificada pelo benefício a um meio ambiente (*Todo aquelle que derriba, ou por qualquer modo estraga inutilmente as arvores, é punido por ele*). E, já *in-corporada* as tradições indígenas – e não, somente, dos índios –, o que dela também se pôde imprimir, foi sua representação (*As tradições representam-n'ó como um pequeno tapuio, com os pés voltados para trás, e sem os orifícios necessarios para as secreções indispensaveis á vida, pelo que a gente do Pará diz que elle é mussiço*).

Curadoria semelhante, sofrera o *Anhanga*.

Nas imediações da hoje cidade de Santarém, um índio Tupinambá perseguia uma veada que era seguida do filhinho que amamentava, depois de havel-a ferido, o índio, podendo agarrar o filho da veada, escondeu-se por detras de uma árvore, e fel-o gritar; attrahida pelos gritos de agonia do filhinho a veada chegou-se a poucos passos de distancia do índio – elle a flechou; ella caiu: quando o índio, satisfeito, foi apanhar sua presa, reconheceu que havia sido victima de uma illusão do Anhanga; a veada, a quem o índio havia perseguido, não era uma veada, era sua propria mãe, que jazia morta no chão, varada com a flecha e toda dilacerada pelos espinhos (Magalhães 1876, 129).

Há, claramente, diferença entre a ação do *currupira* e a do *anhanga*, diferença que passa, certamente, pelo grau de letalidade própria a um e a outro; isso foi, aliás, o critério de articulação das forças que a *impressão curupira* fez funcionar. Existe aí, além disso e como já se sabe, hierarquia funcionando entre as forças, e que fora, também, o modo de desencobrimento da impressão disposta no começo do oitocentos. Na *impressão currupira*, contudo, a hierarquia não é, somente, mais complexa; ela se baseou, antes de tudo e em oposição a que lhe antecederia, num critério positivo (a potência criadora das divindades aborígenes). Por outro lado, cruzada com uma teoria sobre o instinto dos povos da floresta, a ação das forças lá, fora e antes dos textos, faz pensar a partir de então, no *mau encontro que é a um só tempo justo e justificado (encontros de e com a justiça)*.

Nas historias que narram ha quasi sempre um homem que persegue uma certa ordem de criação, e é a esse homem, que persegue essa ordem de criação, que o deus aparece fazendo algum mal; o mal portanto, feito a tal homem, não é um mal, é uma punição justa e merecida, segundo as idéias dos selvagens.

É necessário estudar estas cousas debaixo do mesmo ponto de vista de quem as imaginou; os índios tinham na caça o seu sustento; o instinto lhes indicara que destruiriam facilmente esse sustento, se não poupassem a vida dos animaes que amamentavam; e como não tinham e nem podiam ter um código de leis para a caça, tinham um preceito religioso. Esse conto, assim como todos os outros, encerra uma profunda lição de moral, e é de mais a mais a manifestação de uma regra eminentemente conservadora, debaixo do seu ponto de vista e no estado em que elles se achavam (Magalhães 1876, 128).

Essa conclusão abre para um dos quatro aspectos que considero importante marcar sobre a *impressão corrupira*. Já se podia pressentir que sua edição se colocava em desacordo com as anteriores, não por que determinadas religiosas ou cientificamente – pois ela mesma produz sua urdidura se deslocando de campo (*antropológico*) em campo (*da fé cristã*), mas, também, cruzando um e outro –, mas por passarem ao largo do ponto de vista (*ecológico*) dos índios. Tratava-se, pois, de uma impressão interessada em reparar os “prejuízos antigos”.

O interesse é na historia um máo conselheiro.

Tanto os conquistadores hespanhóes e portuguezes, como os jezuitas, consideraram o selvagem um instrumento de trabalho, uma especie de mina, cuja exploração disputaram encarniçadamente. Tudo quanto elles escreveram a respeito do selvagem americano, a não serem as primeiras impressões de viagem é dominado por esse pensamento fundamental.

Para poder matar o indio como se mata uma féra bravia, poder tomar-lhes impunemente as mulheres, roubar-lhes os filhos, crial-os para a escravidão, e não ter para com elles lei alguma de moral e nem lhes reconhecer direitos, era mister acreditar que nem tinham idéa de Deus, nem sentimentos moraes ou de família. A historia fará algum dia plena justiça a essas asserções (Magalhães 1876, 106-7).

Com essa intenção retificadora na cabeça – intenção que, como se verá, me utilizarei para dar conta de outros aspectos dessa mesma impressão –, medir impressões poderá ser bastante elucidativo sobre o modo como essa edição de Magalhães se efetua. Limitar-me-ei, aqui, em parear a *impressão corrupira* com a que lhe fora imediatamente anterior, primeiro, em suas percepções sobre o *jurupari*.

A essência dele (*jurupari*) é o mal, e tem parte em todas as desgraças a que estamos expostos. Epidemias, feras devoradoras, influxos nocivos dos elementos, não são, na crença dos índios, coisas mandadas pelo espírito mau, mas aparições concretizadas dele próprio. Ao pajé não raro é atribuída a faculdade de comunicar-se como o *jupurari* e de esconjura-lo. Esse demônio, contudo, nunca aparece em forma de gente; desvanece-se rápido, e o seu influxo na sorte dos homens é fugaz e fantasmagórico (*impressão curupira*).

O que nunca encontrei entre os selvagens foi a concepção de um espírito sobrenatural, cuja missão fosse exclusivamente toda mal, como é entre nós a concepção de satanaz: isso sim, isso é que não duvido asseverar que não existe. O próprio *jurupari* não está n'esse caso; as tradições que tenho colhido a esse respeito, e que só se encontram hoje no norte do Império, não são completas; mas a palavra –*jurupari*– equivale a isso que nossas amas de leite nos descrevem como pesadelo. E', segundo os índios, um ente que de noite cerra a garganta das creanças ou mesmo dos homens, para trazer-lhes afflicções e máos sonhos (*impressão currupira*).

Nesse caso, vê-se bem que a retificação não foi mais que uma limitação, posto que consistiu, somente, na restrição do horizonte de ação do *jurupari* que, até ali aparecido em *todas as desgraças (Epidemias, feras devoradoras, influxos nocivos dos elementos)*, via sua *fugacidade e fantasmagoria* se restringir ao universo onírico (*um ente que de noite cerra a garganta das creanças ou mesmo dos homens, para trazer-lhes afflicções e máos sonhos*). Mas o que se queria mesmo demonstrar (que o próprio *jurupari* não se contava entre os entes cuja missão se pudesse dizer que era *toda mal*), não encontrou seu termo. Pelo menos aí, a *rasura* não se consumara.

Irei, agora, acusar outro problema – mais grave, certamente, e mais prenhe de consequências – para a consecução que se queria desse desejo de *correção*, a partir do pareamento entre o *Curupira* e o *Currupira*, disposto abaixo.

Quando uma vez, em Barra do rio Negro, levei comigo, numa excursão pela mata, um índio camponês (que tinha vindo dos campos do Rio Branco para aqui), êle, acostumado desde a infância nas planícies, perdeu o caminho na escuridão da selva, e andamos perdidos, para cá e para lá, durante horas, com que o selvagem cada vez mais se angustiava. Nuvens carregadas de trovoadas, que passavam, refrescavam a atmosfera, e fizeram um lagarto entorpecido cair sobre as minhas costas. Desse momento em diante, o índio perdeu de todo a cabeça. Aiqué tima aiqué curupira (Aqui não há segurança, é o curupira), murmurou ele entre os dentes, e olhava-me aterrado, pois me via guardar o suposto demônio na minha caixa de herborização [...] espírito pirracento das matas, que topa com os índios sob uma forma qualquer, até conversa com eles, despertando ou mantendo inimizade entre indivíduos, e goza, com malignidade, da desventura ou da desgraça dos homens.

(*impressão curupira*).

O Curupira é o deus que protege as florestas. As tradições representam-n'o como um pequeno tapuio, com os pés voltados para trás, e sem os orifícios necessários para as secreções indispensáveis á vida, pelo que a gente do Pará diz que elle é mussiço. O Curupira ou Currupira, como nós o chamamos no sul, figura em uma infinidade de lendas, tanto no norte como no sul do Império. No Pará, quando se viaja pelos rios ouve-se alguma pancada longingua no meio dos bosques, os remeiros dizem que é o Curupira que está batendo nas saponemas, a ver se as arvores estão sufficientemente fortes para sofrerem a acção de alguma tempestade que está próxima. A função do Curupira é proteger as florestas. Todo aquelle que derriba, ou por qualquer modo estraga inutilmente as arvores, é punido por ele com a pena de errar tempos immensos pelos bosques, sem poder atinar com o caminho da casa, ou meio algum de chegar entre aos seus (*impressão corrupira*).

Certo, tanto uma e outra são forças de descaminho, ausências de via – só para lembrar: a *impressão quinhentista (corupira)* reputava a força que ela registrou, potência mortífera. Mas, todo o resto sinaliza suas diferenças: um deus não é um espírito pirracento, conquanto deus signifique, para a aposta, força positiva, mantenedora de uma certa ordem para o que existe, e, ela mesma (essa força), *sob ordenada*, quer dize, *sub: -ordinada* ou *-alterna* – a outros deuses e ao trabalho; além disso, a situação narrada pela *impressão curupira (uma excursão pela mata)* não seria o gatilho, segundo o *ponto de vista corrupira (Todo aquelle que derriba, ou por qualquer modo estraga inutilmente as arvores)*, capaz de pôr e descobrir sua presença como exercício de uma justiça.

Mas, há mais. Não se tratava, sequer, de um mesmo arquivo ou fonte, quer dizer, não fora *um começo* e *um comando comum* que as impressões tiveram à disposição. O que se achava sabido sobre o Curupira foi elaborado do que fora recolhido, quase exclusivamente, entre os índios, a partir de suas narrativas ou da própria experiência – elucidada pela objetividade, em todo caso –, entre eles, do olhar que pôde, então, produzir uma impressão (*Quando uma vez.../andamos perdidos, para cá e para lá...*). Não fora principalmente daí que se sabia o Currupira: sua representação é o registro de uma tradição, mais *indígena* que propriamente dos índios (*as tradições representam-n'o.../a gente do Pará diz que ele é mussiço.../Currupira,*

como nós o chamamos no sul.../os remeiros dizem que é o Curupira que está batendo nas saponemas...).

Já insinuei, nessa tópica, dois outros traços diferenciais da *impressão curupira*. O primeiro deles acusa, se se leva em conta a procedência do arquivo de que a impressão se serviu, que se tratou de uma *impressão mestiça*. Acabei de mostrar: a força que se imprimiu foi aquela *que a tradição representara*, ou segundo a maneira que se via *chamada (por um nós) no sul*; manifesta tal e qual ela acontecia na compreensão da *gente do Pará (dos remeiros, por exemplo)*. Nesse contexto, pertencer à tradição indígena deve significar ao menos duas coisas. Que ela deve ser descoberta, pela análise, como *mitologia paralela* (para memória: *nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica*). Essa sua forma de quedar é bastante explícita na altura em que a própria impressão, em desacordo explícito, descobre a *con-fusão* que abre para a tradição.

Dizem os que negam boas ações aos deuses selvagens: *Anhanga, Curupira, Cahipora* (allíás *Cahapora*), são apenas conservados nas tradições dos brasileiros como entes que podem fazer mal ao homem, sem lhes poder fazer bem algum.

Assim é, se referem-se às tradições vulgares do nosso povo, modificadas pelo christianismo (Magalhães 1876, 128).

Os expedientes linguísticos que puseram essas e outras modificações funcionam desde muito cedo na experiência colonial, como assegura a idade dos dispositivos sobre os quais Bosi incidiu sua análise.

Caberia ainda insistir em uma distinção prévia: os missionários fizeram uma partilha tática no conjunto das expressões simbólicas dos nativos. Colheram e retiveram das narrativas correntes só aquelas passagens míticas nas quais apareciam entidades cósmicas (Tupã), ou então heróis civilizadores (Sumé), capazes de se identificarem, sob algum aspecto, com as figuras pessoais e bíblicas de um deus criador ou seu Filho salvador.

À medida porém, que avançavam no conhecimento da vida indígena [que aqui é o mesmo que índio], os missionários foram percebendo que o centro vivo, doador de sentido, não se encontrava nem em liturgias a divindade criadoras, nem na lembrança de seus mitos astrais, mas no culto dos mortos.

Aí estava, portanto, o alvo real a ser destruído pela pregação jesuítica. O método mais eficaz não tardou a ser descoberto: generalizar o medo, o horror, já tão vivo nos índios, aos espíritos malignos e a toda as entidades que se manifestassem nos transes (Bosi 1992, 68-9).

Se essas astúcias são evocadas aqui, é porque penso que elas indicam percursos que devem fazer parte da compreensão sobre os processos que permitiram a emergência, entre nós, de uma tradição indígena. Mas, já não se deve creditar as paixões tristes entre os índios às afecções que lhes fossem infligidas pelos mortos, somente; o pressuposto do *perspectivismo ameríndio* sobre a dispensação subjetiva de alcance cósmico, quer dizer, que *deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos* são

peessoas, basta para acusar essa insuficiência. Em todo caso, imaginar as vias pelas quais essas astúcias se desdobraram no tempo colonial já permite supor a *theogonia aborígene* como *efeito etnográfico*.

Ser *impressão mestiça* quer dizer também que, nela, já não fora possível manter estritamente separados *subjetividade arquivante* e *subjetividade arquivável*. Não é que não houvesse esforço para estabelecer essa diferença. Aliás, essa vontade se materializa quase sempre a partir do pressuposto sobre distância que a observação etnográfica supõe.

Em minhas viagens tenho já estado em mais de cem aldeias de selvagens. Conheço cerca de trinta tribus, constituindo dez nações indígenas, algumas já meio civilizadas, outras ainda inteiramente extremas de qualquer participação de nossas instituições, idéias e preconceitos.

Examinando esta questão de religião como naturalista, isto é; sem sahir nunca do facto observado e natural...

O que nunca encontrei entre os selvagens foi a concepção de um espirito sobrenatural, cuja missão fosse exclusivamente toda mal, como é entre nós a concepção de sataná: isso sim, isso é que não duvido asseverar que não existe.

Parece assegurado aí, portanto, o ponto de vista etnográfico que opera a partir daquele esquecimento necessário para seu bom termo, quer dizer, desde a *deslembrança* de que a observação naturalista emergiu dos preconceitos e ideias próprias às instituições – entre elas, o constructo colonial – que puseram sua proveniência. Mas o *nós* (*entre nós/nossas instituições...*), que aparece aí como marca da exterioridade etnográfica, funciona em outros momentos, como índice de uma *in-corporação*. Para memória: *Curupira ou Currupira, como nós o chamamos no sul...*

... Mas, haverá quem diga, ...esse “nós” não seria suficiente para demonstrar uma hipótese sobre a repercussão da qualidade mestiça da impressão sobre a observação; talvez, ele apenas nos permita alguma suspeita nessa direção. No fundo, ele pode não passar de recurso estilístico.

Nada mais prudente, mas posso demonstrar que a *impressão* pareceu se decidir por essa *con-fusão* que, suponho, o *nós* indica. E ela faz isso, em um de seus momentos fundamentais, precisamente, quando reflete sobre o que seria preciso para abrir a mentalidade do índio para a compreensão do mundo que aquele *nós* exterior apresenta. O que se segue, parece sugerir que a experiência mestiça fosse co-partícipe do saber etnográfico.

Todos nós brasileiros, creados nas fazendas do interior das provincias, sobre tudo nas vizinhanças dos pequenos arraiaes compostos de populações mestiças de indios, fomos, desde a infancia, embalados no meio das tradições da religião dos selvagens.

Tempo houve, na vida de todos nós, em que o Deus dos christãos foi tão venerado e tão temido quanto os deuses selvagens. Se nossas mãis nos adormeciam muitas vezes com canticos que recordavam a infancia da Virgem Maria, ou o nascimento de Christo, nossas amas de leite nos contavam as

histórias do Saci Cerêê, narravam-nos como um certo menino havia sido desencaminhado nos bosques pelo Curupira; o como um velho tal, que caçava nos domingos, sem ouvir missa, fôra impellido pelo Anhangá a precipitar-se em um abysmo ; o como uma lavadeira de roupa tinha avistado no fundo dos poços o Unuiara, e tantas outras historias, que não senão os fragmentos da theogonia aborigene, que desde pequenos nos foi ensinada, e na qual, como disse, tempo houve em que todos nós acreditamos.

As crenças e superstições indigenas passaram todas para o nosso povo, e os deuses dos Tupis vivem ainda em nossos campos vida tão real como a que lhes davam os aborígenes, no tempo em que seus pagés (e não plagas) os adoravam: escrever pois a theogonia tupi, é quasi que escrever até um certo ponto as crenças de nosso povo, aquilo em que cada um de nós acreditou até aos 10 ou 11 anos (Magalhães 1876, 120-1).

Essas passagens já são bastante elucidativas em sua materialidade, e seria possível avançar, deixando o leitor sob sua impressão, apenas. Mesmo assim, direi duas coisas. Reside na *experiência mestiça* a própria possibilidade do fazer antropológico⁶. Por isso mesmo, a *impressão curupira* só pôde produzir uma *teogonia híbrida* (escrever pois a theogonia tupi, é quasi que escrever até um certo ponto as crenças de nosso povo).

Isso abre para mais um traço: essa teogonia mestiça (*aborígene não toda, tradição não menos*), seu modo de ocorrência – articulando os entes entre si, abria para cada um deles a experiência do *dever* e da *responsabilidade* – efetua-se numa impressão que deseja, e, mais que isso, projeta a *in-corporação* do índio à *civilização* tendo-lhe em vista como *força para o trabalho*. Sobre esse aspecto, eis parte da síntese – e que é, ao mesmo tempo, exergo, estoque do seu fundamental – desenhada pela própria impressão.

Resumindo toda questão em poucas palavras, eu repito aqui o que já disse na epigraphe.

Conseguir que o selvagem entenda o portuguez, o que é possível com um corpo de interpretes organizado com praças do exercito e armada que fallem ambas as línguas, e que, educadas nos arsenaes, se dessiminariam depois pelas colonias militares, seria [...]:

Adquirir mais um milhão de braços aclimados e utilissimos nas industrias pastoris, extrativas e de transportes internos, unicas possiveis por muitos annos no interior; esses braços são também os mais proprios para a povoação de nossas fronteiras, os únicos aptos para desbravarem o interior, e serem os predecessores da raça branca, n'um solo ainda virgem (Magalhães 1876, XV).

⁶ A experiência de Fred Murdock, etnógrafo *borgeano* que com seu silêncio anuncia o fim da antropologia, dá exemplo disso: *Más de dos años habitó en la pradera, entre muros de adobe o a la intemperie. Se levantaba antes del alba, se acostaba al anochecer, llegó a soñar en un idioma que no era el de sus padres. Acostumbró su paladar a sabores ásperos, se cubrió con ropas extrañas, olvidó los amigos y la ciudad, llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba* (Borges 1984, 989).

Bastante explícito sobre o móvel da impressão, esse trecho me permite retomar, mesmo brevemente, dois pontos da análise, para fazê-los render mais. Retorno, primeiro, para o momento onde a suposta teogonia aborígene fazia emergir entes hierarquizados, *sub-ordinados*, e cujas posições no sistema também dizem respeito ao exercício de funções; é possível descobrir, agora, um paralelismo entre a *integração eco-lógica dos entes (da teogonia)* e a *in-corporação eco-nômica dos índios*. Por isso mesmo, ponho o foco, então, sobre aquele esforço marcado na impressão, para superar, no que se referia ao saber sobre os índios, *prejuízos antigos*. Desses, o erro fundamental teria consistido em *considerar o selvagem um instrumento de trabalho, uma espécie de mina, cuja exploração disputaram encarniçadamente*. Ora, se fora essa consideração que abriu o passado para o prejuízo, então – e a partir de seu próprio exergo –, seria necessário discriminar, na *impressão currupira*, os *prejuízos mais recentes* que ela pôde produzir.

Mas, o traço mais grave dessa *impressão*, aquilo que constitui seu nó problemático, reside no lugar central que ela reservou para a tradução em seu programa de *in-corporação* dos índios à civilização. Sua mediação fatal é anunciada desde seu exergo (*Conseguir que o selvagem entenda o portuguez, o que equivale a incorporal-o á civilisação*), e há nela, inclusive, uma teoria sobre a tradução em sua relação com a gestão colonial, que previne da obviedade que a afirmação sobre essa centralidade parece manifestar. Pois, antes de tudo, não era certo que o resultado de um encontro fosse a *in-corporação*.

O constante testemunho da historia demonstra que por toda parte, e em todos os tempos em que uma raça barbara se poz em contacto com uma raça civilisada, esta se vio forçada ou a exterminal-a ou ensinar-lhe sua lingua.

Ou o derramamento de sangue;

Ou o interprete.

Não há meio termo (Magalhães 1876, XVII; XXXIII).

Esses termos abrem para o equívoco que preside a lógica colonial, qual seja, de que o mau encontro que sua experiência inaugura é inevitável (extermínio ou essa outra morte a partir da linguagem: sem lugar para o desvio ou qualquer esforço para barrar o encontro), o que, ali, era o mesmo que dizer que ele (o encontro) não faz parte de uma decisão, que se está entregue ao destino (*a historia demonstra que por toda parte e em todos os tempos.../a raça civilisada [que] se vio forçada...*) ou a Lei: *da perfectibilidade humana, que, dizia a impressão, é tão inflexivel como a lei physica da gravitação dos corpos*. O pressuposto sobre essa lei deve compor qualquer análise genealógica sobre a ideia de *dívida* que foi colada, desde o começo, ao *sujeito colonizado*.

Havendo encontro, a tradução se tornava, então, o destino melhor que se podia ter: a diferença entre *extermínio* e *in-corporação*, fazia do ensino de uma língua a “conquista pacífica da intelligencia”. Bem se vê que tudo se passava como se a tradução estivesse apartada da materialidade a partir da qual o extermínio, a cada

vez, aplicasse sua força, e isso apesar de todo o aparato belicoso de que a tradução iria depender (*ela só seria possível com um corpo de interpretes organizado com praças do exercito e armada que fallem ambas as línguas*), e da vizinhança entre a tradução e esse aparato, enquanto recursos do constructo colonial – na impressão, *a colônia militar, o intérprete e o missionário* são consignados como os seus meios práticos.

Nos termos da impressão, o programa de pôr em tradução a “inteligência” da civilização que o idioma recolhia, fazia do *língua* (intérprete marcado pela disciplina militar, falante tanto da língua civilizada como as dos indígenas) aquele que abria, para os índios, a possibilidade de sua in-corporação. Sua importância estratégica pode ser atestada pela sugestão de que, em sua ausência, a eficácia de um de seus meios práticos estaria comprometida ou sequer chegaria a se cumprir – “[...] de que serve o missionario, com a santidade das leis da religião, se elle não tem lingua por onde ensine a regeneradora moral do christianismo?” (Magalhães, op. cit., X) –, e pelo cruzamento complexo que essa teoria da tradução colonial urdiu entre o *linguístico* e o *religioso*, de maneira que o lugar que a impressão corrompera reservou para a tradução no constructo colonial, já se encontrasse prefigurado pelo contexto do qual o mito sobre a dispensação da fé cristã se apresenta como cumprimento.

Não foi por ventura o proprio Christo que, com o mandamento de espalhar sua doutrina pelo mundo, disse aos apóstolos que, antes de fazel-o, o Espirito Santo descseria sobre elles e lhes daria o dom das linguas?

Não quererá isso dizer que o interprete é cousa tão importante entre uma raça christã e uma raça barbara, que, sem elle, impossivel será trazer aquella a assimilar-se com esta? (Magalhães, op. cit., X)

A notação sobre a *teleologia da tradução* que a impressão desencobre, exige uma análise – por vias antigas e novas, e impossível de se efetuar aqui – sobre o que se passa com a tradução enquanto aparato colonial. Por ora, o que posso fazer, é cumprir a promessa de fazer contraponto a percepção de Derrida, sobre o tipo de dispositivo ou barreira anti-colonial que, desde Babel, a tradução se teria configurado.

Procurando ‘se fazer um nome’, fundar ao mesmo tempo uma língua universal e uma genealogia única, os Semitas querem colocar a razão no mundo, e essa razão pode significar simultaneamente uma violência colonial (pois eles universalizariam assim seu idioma) e uma transparência pacífica da comunidade humana. Inversamente, quando Deus lhes impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional, mas interrompe também a violência colonial ou o imperialismo linguístico. Ele os destina à tradução, ele os sujeita à lei de uma tradução necessária e impossível; por conseguinte, do seu próprio nome traduzível-intraduzível, ele libera uma razão universal (esta não será mais submetida ao império de uma nação particular), mas ele limita por isso a universalidade mesma: transparência proibida, univocidade impossível. A tradução torna-se a lei, o dever e a dívida, mas dívida que não se pode mais quitar (Derrida 2002, 25).

Essa intercessão de Derrida é importante aqui, porque a dispersão em línguas a que ele se refere, acontece no momento mesmo em que o constructo da torre (de Babel) vê-se interrompido. Isso é importante para minha análise, porque se trata da lembrança sobre o que é necessário para que a dominação linguística ocorra, a saber, o suplemento material, extralinguístico (*as torres, o exército, a armada*) que imporá a anterioridade da língua ou idioma na linguagem; *necessário* que a *impressão currupira* quis encobrir. Mas, de sua parte, o que essa impressão acusa é que, sob nova aliança ou acordo, que chamarei aqui, de *acordo ou aliança pentecostal, a língua e sua tradução*, mas, também, *a lei, o dever e a dívida* que o jogo entre as duas teria instaurado desde o inacabamento das torres, são desvestidos – pois tudo se passa como se a opacidade em que a língua se viu envolvida desde Babel, desse lugar, no Pentecostes, a nudez – e urdidos a partir da lógica que era a da *dominação*: traduzir o mundo ao outro através da língua que se faz anterior na linguagem abre para a dívida que, impagável, faz do colonial a forma de uma reparação sem medida.

5. Conclusão (desfecho museo-lógico)

O diagrama da reparação sem medida presidiu a lógica das impressões sobre as forças lá, fora e antes daqueles textos. Disto, e a despeito das diferenças de impressão, seu efeito comum foi a duplicação das paixões tristes. Isso porque as narrativas sobre o mau encontro dos índios – e, mais tarde, dos indígenas – com as forças lá, fora e antes daqueles textos, forças tomadas como se fossem próprias, já eram, também, narrativas sobre seu mau encontro com forças de além, forasteiras. E de uma maneira que, tomadas em conjunto para entregá-las a dispersão que lhes era própria, as impressões puderam desencobrir, a cada vez, a atualidade do mau encontro que, acontecido, abria mais fundo para o colonial.

Garantida por forças extralinguísticas, a língua colonial é aquela que se efetua como primeira na linguagem, o que quer dizer que somente nela o conceito translucida o mundo e as coisas que nele habitam. Essa língua que se faz toda luz e claridade, inaugura, na linguagem, o *sujeito endividado*. Vê-se, assim, que o constructo colonial faz de si mesmo o objeto de uma reparação que funciona, por necessidade, de forma ambivalente: reputada impossível de se efetuar na realidade, seu conceito se agrega às condições de *possibilidade do econômico que se realiza*.

Pressupus ao longo da análise, a realidade de forças (*ideias- ou signos-forças*) lá, fora e antes daqueles textos. Realidade que supus, além disso, pelas afeções sofridas nos corpos dos índios e, mais, tarde, dos indígenas. Muito embora minha análise tenha se desdobrado às custas de narrativas sobre essas forças, a costura que essas narrativas sofreram, aqui, não põem sua história. Se desde o começo fiz referência a mais de uma força, foi para marcar os diversos modos pelos quais elas, diferenciadas e dispersas entre si, puderam ser recolhidas pelas impressões, a partir dos regionalismos (*courupira, curupira, currupira*) de um mesmo *significante*.

Cristianizadas já na idade mesma de seus descobrimentos, descreditadas e, depois, in-corporadas ao trabalho no dezenove, coube para o século vinte imprimir a morte das forças: elas viram verbetes, passam a jazer pacíficas em um catálogo. Mortas, são entregues à *con-fusão* museológica: dos traços de sua dispersão se faz história:

O curupira é representado por um anão, cabeleira ruiva, pés ao inverso, calcanhares para a frente. [E, a despeito dessa representação só ter sido possível no oitocentos, o dicionário continua:] A mais antiga menção ao seu nome fê-la o venerável José de Anchieta, de São Vivente, de 30 de maio de 1560... (Casculo 1954, 332).

..., e lá pelo fim, sua história dirá de outro encontro e de um lugar de encontro, que essas forças experimentaram, e que, impossíveis de serem desenvolvidos aqui, deixo-os de qualquer modo indicados, já que, a um só tempo, produzem e testemunham sua morte. Elas são encontradas, primeiro, na tradição popular.

Incluí mitos, lendas, figuras indígenas de outrora e contemporâneas. As figuras velhas Caipora, Jurupari, Curupira, Mantintapereira, Mapinguari, já não carecem de justificativa. Sua popularidade credencia a legitimidade do cômputo geral (Casculo 1954, 11).

Vê-se bem, pela citação, que esse seu encontro no popular já aparece desencoberto por outro, mais fatal, daquelas forças como o *folclore*, como se para que tivesse sua natureza finalmente revelada.

Ao contrário da lição de mestres, creio na existência dual da cultura entre os povos. Em qualquer deles há uma cultura sagrada, oficial, reservada para a iniciação, e cultura popular, aberta apenas à transmissão oral, feita de estórias de caça e pesca, de episódios guerreiros e cômicos, a gesta dos heróis mais acessível à retentiva infantil e adolescente. Entre os indígenas brasileiros haverá sempre, ao lado dos segredos dos entes superiores, doadores das técnicas do cultivo da terra e das sementes preciosas, o vasto depositário anedótico, fácil comum. O segredo do Jurupari é inviolável e castigado com a morte o revelador, mas há estórias de Jurupari sem a unção sagrada e sem os rigores do sigilo, sabidas por quase todos os homens das tribos. São exemplos positivos das duas culturas. A segunda é realmente folclórica (Casculo 1954, 11).

Lembradas, a partir de então, como *piada de povos da mata*, mas que já se sabe e já se conta na cidade – que institui, no catálogo, o limite do raio de ação das forças –, sua morte *folclo-gloriosa* desencobre a impressão, geral por se desencobrir de impressão em impressão: a de que aquelas forças lá, fora e antes dos textos, não puderam nunca contra o estrangeiro.

Bibliografia

- Anchieta, José de. 1900. *Carta fazendo a descrição das innumeras coisas naturaes que se encontram na provincia de S. Vicente hoje S. Paulo*. São Paulo: Typ. Da Casa Eclectica.
- Borges, Jorge Luis. 1984. *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Bosi, Alfredo. 1992. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cardim, Fernão. 1925. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: Editores J. Leite & Cia.
- Cascudo, Luís da Câmara. 1954. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Clastres, Pierre. 2011. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- Derrida, Jacques. 1973. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo.
- Derrida, Jacques. 2001. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Derrida, Jacques. 2001. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Derrida, Jacques. 2002. *Babel*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Foucault, Michel. 1999. *Em defesa da Sociedade (curso no Collège de France 1975-6)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Leclerc, Gérard. 1973. *Crítica da antropologia*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Magalhaes, Couto de. 1876. *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Tipografia da Reforma.
- Pomian, Krzysztof. 1984. "Coleção". En: Le Goff, J. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Vol. I, Memória-História.
- Spix, Johann Baptiste von; Martius, Carl Friedrich Phillip von. 1968. *Viagem ao Brasil (1817-1820)*. 2ª. edição. São Paulo: edições Melhoramentos. Vol. III.